Revista Cultura y Religión
ISSN 0718-4727

En dialogo con la obra de Lalive, D”Epinay. Búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina

In dialog with Lalive's work, D" Epinay. Searches of a historical sociology of the religious change in Latin America

Jean-Pierre Bastian[1]

Resumen

Este ensayo es el difícil intento de restituir un itinerario de investigación de unos 20 años, mis primeras publicaciones históricas y sociológicas siendo del final de los años de 1970. Este itinerario no fue posible sin un dialogo constante con la obra de Lalive d’Epinay. El sirvió de primer intérprete de una realidad religiosa minoritaria que intente entender en la larga duración como en su movimiento de superación del protestantismo que le dio un impulso histórico.

Palabras Claves

Protestantismo, pentecostalismos, movimientos religiosos, Lalive d´ Epinay.

Abstract

This essay is the difficult attempt of returning an itinerary of investigation of approximately 20 years, my first historical and sociological publications being of the end of the years of 1970. This itinerary was not possible without a constant dialog with Lalive d'Epinay's work. It used as the first interpreter of a religious minority reality who tries to understand in the long duration as in his movement of overcoming of the Protestantism that it gave to him a historical impulse.

Key words.

Protestantism, pentecostalismos, religious movements, Lalive d ' Epinay.

Introducción

Para dar cuenta de los pasos que me llevaron a tomar como objeto de estudio a los protestantismos mexicanos y latinoamericanos, se hace necesario tomar en cuenta que durante los años de 1970, mientras aparecían las tesis sociológicas sobre la secularización en Europa, la evolución religiosa de América Latina se presentaba de manera muy distinta. Se podía hablar de una tendencia contraria a la Europea con la aparición de decenas de nuevos movimientos religiosos los cuales pretendían pertenecer al protestantismo o al contrario se apropiaban otras tradiciones religiosas, exógenas o endógenas. El crecimiento de este movimiento y la diferenciación creciente del campo religioso hasta entonces dominado por la Iglesia católica romana llamaba la atención de los observadores. En Europa el desencantamiento del mundo correspondía al triunfo de la racionalidad tecnológica y a la expansión económica de los "treinta gloriosos años". En cambio, en América Latina se vivía una efervescencia religiosa continúa en una coyuntura de crisis económica y social crónica debida a la dependencia estructural de una región que se presentaba como víctima de las fuerzas económicas exógenas.

¿Podía establecerse una correlación entre crisis económica y efervescencia religiosa? ¿Las nuevas sociedades religiosas, aunque minoritarias, no eran un objeto privilegiado para la observación y la explicación de los cambios sociales del subcontinente? ¿El proceso de secularización era ineludible para América Latina a la larga o al contrario lo religioso latinoamericano mantenía una especificidad propia? Fueron con estas preguntas en mente, en este contexto, que me he interesado, desde mediado de los años 1970, al fenómeno religioso protestante en América Latina.

Hasta entonces, el acercamiento sociológico al fenómeno religioso no católico se había concentrado en las áreas protestantes europeas y norteamericanas. En otras partes, en el llamado "tercer mundo", el estudio de los protestantismos había sido el objeto de una sociología de las misiones esbozada a grandes rasgos por Roger Bastide en la línea de una sociología del encuentro de civilizaciones. El acercamiento sociológico a las misiones era sin embargo muy unívoco y correspondía a una percepción lineal y mecánica de la difusión de los protestantismos desde los centros históricos hacia las periferias, en el marco de modelos coloniales de dominación, aunque aquellos hayan sido puestos en jaque durante los años 1960 por la proclamación de las independencias africanas en particular.

Por otra parte, el estudio de los mesianismos y milenarismos había florecido durante estos mismos años (Lanternari, Pereira de Queiroz, Muhlemann) y ponía hincapié en la dinámica endógena de los campos religiosos del tercer mundo y prestaba una atención sostenida a la inculturación del cristianismo, cuya expresión podía encontrarse en el movimiento religioso kimbanguista del Zaíre, por ejemplo.

Por lo tanto, estos estudios hacían ver que la sociología de las misiones ofrecía una perspectiva limitada para entender la expansión exponencial de nuevos movimientos religiosos en las periferias de Occidente. En particular, se hacía necesario prestar una mayor atención al desarrollo endógeno de las sociedades religiosas, protestantes entre otras, en el llamado Tercer mundo. De hecho, la sociología de las misiones retomaba un esquema lineal para explicar la difusión de los movimientos religiosos, del centro hacia la periferia. Una nueva perspectiva merecía elaborarse para poder dar cuenta de las mutaciones vividas por las jóvenes naciones independientes donde el nacionalismo naciente ofrecía a menudo connotaciones religiosas. La sociología de las misiones debía superarse por una sociología de los protestantismos del "tercer mundo", considerando su objeto en sí y para sí. Un tal renuevo de las perspectivas podía llevar a un doble aporte. Por un lado, eso podía permitir liberar el acercamiento hacia tales movimientos del peso de lo preconstruido acarreado por una sociología de las misiones. Por otra parte, un tal acercamiento permitiría descentrar la mirada

favoreciendo perspectivas comparatistas, abriendo la sociología de los protestantismos en Europa a la de los protestantismos y nuevos movimientos religiosos de otros continentes. Trabajar sobre el terreno latinoamericano ofrecía la ventaja de poder abordar la dinámica de las relaciones entre los protestantismos de distintos continentes. A la vez, sacar la sociología de los protestantismos de sus terrenos privilegiados europeos y norteamericanos podía permitir nuevos interrogantes y enriquecer la problemática de la modernidad religiosa.

América Latina iba a constituir un campo privilegiado de investigaciones sobre los protestantismos por que era también atípica en comparación con África u con otras regiones del mundo. Las sociedades latinoamericanas no habían conocido las relaciones coloniales de dominación características de las expansiones europeas del siglo XIX, debido a su precoz proceso de independencia. Tampoco era una región que fuese una tierra de misiones en el sentido que le había dado el siglo XIX por que la cristianización había ocurrido tempranamente desde el siglo XVI. Y sin embargo, uno podía constatar que también ahí las sociedades protestantes se habían desarrollado y prosperaban, escapando a la lógica clásica de la dominación colonial y de la correlativa cristianización. Había que preguntarse porqué?

Un terreno de investigación

Con estas consideraciones en mente, yo no entraba en un campo virgen de investigaciones y aún menos exento de *aprioris.* En cuanto a lo último, unos sociólogos y antropólogos, por lo general marxistas, se habían dedicado a construir como "teoría" lo que era ni más ni menos que la vieja tesis de la conspiración "protestante, francmasona y judaica" difundida por los integrismos católicos durante el siglo XIX, renovada bajo la idea de la amenaza imperialista norteamericana manipulando grupos religiosos foráneos con el fin de desestabilizar la región latinoamericana. Estos lugares comunes, reforzados por los conceptos de la sociología de la dependencia que florecía entonces, pretendían reducir la explicación de un fenómeno religioso de cierta amplitud, como lo eran los pentecostalismos por ejemplo, a la idea de una manipulación exógena. Al contrario, la pregunta central, relativa a tales movimientos religiosos, era más bien la del porqué de la adopción de estas prácticas y creencias por amplios sectores sociales populares en la región. ¿No eran más bien endógenos los factores que empujaban esos actores a alejarse del catolicismo y a convertirse? ¿No eran acaso mucho más activos en la propagación de tales ideas los agentes religiosos latinoamericanos? Lejos de vivir el proceso de conversión religiosa como una coerción, no lo elaboraban ellos como algo suyo?.

Felizmente, para contestar tales interrogantes, podía yo ya contar con el aporte científico de las investigaciones de dos sociólogos como Emilio Willems (1967) y Christian Lalive d'Epinay (1968 y 1975), quienes se habían consagrado al estudio de los protestantismos en Argentina, Brasil y Chile. El primero había estudiado los pentecostalismos brasileños en una perspectiva weberiana y había constatado que las nuevas comunidades religiosas facilitaban a sus miembros llegados desde poco en la periferia de las grandes urbes la adaptación y la integración en la modernidad urbana a través del acceso a unos valores racionalizantes cercanos según él a las del protestantismo de origen anglosajón. En cambio, Lalive d'Epinay ofrecía una primera obra cuyo título significativo de "el refugio de las masas" permitía entender los pentecostalismos chilenos como contrasociedad modelada sobre los valores y las pautas de lo que él llamaba "el modelo de la hacienda". Elaboradas según las pautas sociales de la gran propiedad rural, las sociedades pentecostales en manos de sus pastores-patrones eran unas "haciendas religiosas" ofreciendo protección y seguridad en un medio suburbano hostil. Ampliando sus investigaciones a la Argentina, Lalive d'Epinay

ofreció luego un modelo explicativo para el conjunto de los protestantismos latinoamericanos elaborando una tipología útil. Este aporte, en cierto sentido aún vigente hoy en día, me pareció entonces imprescindible en su construcción tipológica para dar cuenta de la diversidad de los movimientos religiosos abarcados por la categoría protestantismo. La obra de Lalive d'Epinay fue seminal et permitió salir de la tesis weberiana y de percibir los pentecostalismos como la vanguardia de una protestantizacion de América Latina. Sin embargo, me pareció que aún faltaba profundizar la génesis de tales movimientos en América Latina. Si se quería entender la continuidad o la ruptura de los movimientos religiosos actuales con la sociedad global, era necesario indagar las causas históricas de la irrupción protestante en América Latina. A través de un tal acercamiento pensaba yo poder explicar quizás las diferencias entre el protestantismo histórico y los pentecostalismos. En consecuencia, me pareció que una sociología de las continuidades religiosas debía superarse por que no se interrogaba sobre un objeto que se consideraba de antemano como protestante. En cambio, hacia falta elaborar una sociología de las mutaciones religiosas como lo había sugerido Roger Bastide (1970). La proliferación de nuevos movimientos religiosos, pentecostales o no, significaba una mutación del subcampo religioso heteródoxo en la región y eso podía acarrear una mutación de los mismos protestantismos. Con el fin de construir el concepto de mutación religiosa de los protestantismos latinoamericanos se tenía entonces que reconstruir su génesis. Sólo conociendo las causas y las dinámicas de su inserción durante el siglo XIX, estaría yo en la posibilidad de contribuir a una sociología "total" de aquellos movimientos, articulando los acercamientos históricos y sociológicos. La separación de las dos disciplinas científicas, la historia y la sociología, me parecía nefasta. Toda sociología tenía por cierto que remitir a la larga duración y toda historia tenía que ser conceptualizante y por lo tanto remitir a la sociología.

Con el fin de captar la dinámica del campo religioso, convenía por cierto, a la manera de Lalive d'Epinay, conocer su estática y construir su estructura; pero esta estructura no podía entenderse sin la aproximación genética a la constitución histórica del campo religioso protestante y sin la comprensión de las relaciones entre este campo y otros campos, en particular el campo político. La macrohistoria que Lalive d'Epinay había insertado en su obra era más afín con una sociología de la dependencia, de moda durante los años de 1960, que con un riguroso acercamiento histórico, crítico de las fuentes. Más centralmente, una pregunta me preocupaba ¿Era posible analizar las sociedades y los actores protestantes en las sociedades latinoamericanas sin partir de la idea apriori que aquellos eran necesariamente exógenos a un campo religioso conformado históricamente por el monopolio católico? ¿Estaban condenados aquellos movimientos a reproducir los protestantismos de origen? Era interesante constatar que tales aprioris no parecían existir para el análisis de otros movimientos de ideas, igual de exógenos a la región, como lo eran el espiritismo de Allan Kardec, la francmasonería o el positivismo, todos ellos considerados sin embargo como movimientos genuinamente latinoamericanos creados por latinoamericanos, a pesar de su origen exógeno. De igual manera, en lo que toca a los catolicismos, parecía natural considerarlos endógenos y sorprendente poder interrogarse sobre sus componentes exógenos, aún si mas de 50% del clero en muchos de los países de la región provenía de Europa o de los Estados Unidos. En cambio, sobre los protestantismos tenía que pesar necesariamente el síndrome del misionero o del immigrante para explicar su presencia. Por lo tanto, no existía un acercamiento que considerase que lo que parecía evidente, merecía interrogarse primero, demostrarse luego antes de poder afirmarse? ¿Se podía aceptar sin más lo que era un tópico del inconsciente colectivo latinoamericano desde el siglo XVI, vale decir que el protestantismo era un cuerpo ajeno a la región? Al mismo tiempo, una historia misionera y una sociología de las misiones reforzaban una explicación dependiente por optar por una análisis lineal de la presencia protestante en América Latina. De igual manera, el terreno escogido por Lalive d'Epinay, el

cono sur, donde un protestantismo de migrantes se había asentado se prestaba para una explicación lineal de la presencia protestante en América Latina partiendo siempre del hecho misionero o migrante como principio explicativo. De igual manera la tesis weberiana de Willems articulaba pentecostalismos y modernidad retomando sin crítica la hipótesis exógena de las supuestas funciones modernizadoras de los protestantismos latinoamericanos.

Mi proyecto era otro. Me proponía descubrir qué tipo de agentes y qué tipo de cultura política endógena habían facilitado y respaldado el desarrollo de las sociedades protestantes latinoamericanas desde el siglo XIX. En otras palabras, me preguntaba en que tipo de campo religioso y social habían penetrado los protestantismos y cual había sido la posición política que habían adoptado. Cual era su articulación al campo político? Que relación tenían los movimientos religiosos de los años 1970 y 1980 con aquello? Eran ellos el fruto de esta implantación o más bien respondían a otra dinámica?.

Para contestar estos interrogantes, tenía yo que salir de los terrenos de observación escogidos por Willems y por Lalive d'Epinay. Por eso, me dirigí en los años 1970 hacia México. Escoger este terreno ofrecía una doble ventaja: por un lado no solamente México tenía la ventaja de encontrarse geográficamente al opuesto del cono sur, pero había sido poco explorado y sin embargo los movimientos religiosos de tipo protestante se desarrollaban también alli con cierta intensidad; por otro lado, el hecho de que México colindaba con los Estados Unidos hacía de este terreno un espacio privilegiado para averiguar la validez o no de la hipótesis de la composición fundamentalmente endógena de los protestantismos latinoamericanos o, en cambio para confirmar definitivamente la hipótesis contraria. Un tercer aspecto del terreno escogido me sedujo entonces: el carácter ejemplar para el resto de América Latina de las fases de la historia mexicana de los siglos XIX y XX, en particular por lo que tocaba a las formas políticas del Estado con sus ciclos de república liberal, de régimen liberal oligárquico y de revolución democrática. Si acaso lograba yo comprobar la importancia histórica de los agentes protestantes mexicanos en esta historia paradigmática, podría eventualmente realizar un paso agigantado en la interpretación endógena de las funciones sociales y políticas de los protestantismos latinoamericanos.

A partir de entonces, mis labores se desenvolvieron en un constante id y venir de las génesis a las funciones para retomar los términos de la sociología "total" de los protestantismos latinoamericanos propuesta por Lalive d'Epinay. Con el fín de explicar la lógica de los pasos que fueron los míos, dividiré su presentación en dos grandes ejes, el primero histórico, el segundo sociológico, aún si historia y sociología conviven en mi metodología.

La génesis de los protestantismos mexicanos

Con el fin de acercarme a los protestantismos mexicanos en el tiempo y en el espacio, convenía reunir tres condiciones: primero, construir el objeto de estudio, segundo delimitar un periodo significativo, en fin encontrar los archivos que me dieran acceso a unas fuentes sustanciales y diversificadas.

Para construir el objeto, tuve que emprender un largo itinerario que me condujo a descentrar la mirada. Tuve que aprender a trabajar sobre las categorías del pensamiento religioso, no con ellas. Los primeros documentos encontrados hablaban todos de iglesias protestantes fruto de sociedades misioneras de origen norteamericano, en total unas quince. Hubiera podido por supuesto, retomar el continum sociológico "ecclesia-secta" e intentar elaborar una tipología que me hubiese permitido de clasificar las distintas iglesias protestantes. La categoría de secta podía caracterizarlas, sin embargo grandes diferencias con

los modelos sectarios contemporáneos las hacia distintas del tipo ideal de la secta. De hecho, estas iglesias surgidas en México a partir de 1872, en plena República restaurada, se parecían por cierto a unas asociaciones voluntarias de individuos, con un sentimiento electivo fuerte y una búsqueda de perfección personal. En cambio, divergían ellas del tipo ideal de la secta por dos aspectos fundamentales: estas asociaciones protestantes no exigían un vínculo único y absoluto por parte de los miembros y tampoco eran hostiles o indiferentes a la sociedad global, a la cultura y a la vida política.

Por lo tanto parecía necesario pensar de nuevo las categorías permitiendo construir tales movimientos los cuales, aunque hayan sido conversionistas, se enmarcaban en un contexto histórico y social distinto del de las sociedades protestantes contemporáneos. Por eso, me orienté hacia la pista de las sociabilidades modernas las cuales habían invadido simultáneamente los campos religiosos y sociales mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX. De hecho descubrí una presencia significativa de otras sociabilidades similares tales las logias, los círculos espiritas, las sociedades de ayuda mutua, los clubes liberales. Examinar las iglesias protestantes en relación con este conjunto de sociedades modernas me empujó a entenderlas y a pensarlas no como sociedades religiosas estricto sensu pero como sociedades de ideas.

Por cierto, en el México de la Reforma liberal donde triunfaron las Leyes de Reforma, dos mundos se anteponían, dos sistemas de representación de las relaciones sociales y políticas. Por un lado, perduraba el mundo de las solidaridades antiguas de una sociedad conformada por cuerpos y actores colectivos institucionalizados con sus jerarquías propias, sus jefes naturales, sus derechos peculiares. La Iglesia católica era en cierto sentido la garantía ideológica y la referencia suprema de este sistema de comportamientos y valores. Por otro lado, se perfilaba el mundo político moderno en formación, en el cual la política había llegado a ser concebida como un espacio propio y autónomo de actividad. Para participar de aquella el actor social tenía que romper con las estructuras corporativistas y construir una sociedad abstracta de individuos iguales en derecho, una ficción llamada pueblo que llegaría a ser real cuando el individuo abstracto se hubiera vuelto un ciudadano emitiendo un voto y delegando su poder. Es lo que Furet (1978) después de Cochin, en el marco del esfuerzo realizado para pensar a nuevas cuentas la Revolución francesa, acababa de nombrar el "mundo de las sociedades de ideas".

Yo constataba que las asociaciones protestantes del siglo XIX en México respondían al tipo ideal de la sociedad de ideas. Se trataba de asociaciones igualitarias de "hermanos" donde se efectuaba la individualización del sujeto social. Cuando se convertía y entraba en una sociedad protestante, el sujeto social se despojaba a la misma vez de su catolicismo y de los atributos de la sociedad holista y corporativa. Mientras en la sociedad tradicional, el indivíduo estaba catalogado por el color de su piel, por su origen de casta o por la colectividad pueblerina de la cual participaba, en la sociedad de ideas, se volvía el sujeto abstracto de una asociación donde estaba reconocido como individuo por sus cualidades morales y sociales propias. Así intuida yo que las asociaciones protestantes eran unos espacios de inculcación, de aprendizaje y de transmisión de valores nuevos, modernos. El nuevo miembro adquiría ahí una imagen distinta de la sociedad global, la de la cultura democrática.

Es dentro de tales sociabilidades que el hombre proviniendo de una sociedad tradicional abandonaba los valores holistas y se transformaba en un ciudadano, viviendo una revolución en sus valores al adoptar la concepción individualista e igualitaria de las relaciones sociales y políticas. De esta manera ya a través de una tal construcción teórica, las iglesias protestantes fruto del esfuerzo misionero, eran percibidas no sólo como espacio de producción y reproducción de comportamientos y valores religiosos protestantes exógenos, pero de manera aún más fundamental como unas formas genuinas de organización del liberalismo

mexicano de la segunda mitad del siglo XIX. Me quedaba entonces por demostrar y probar la pertinencia de una tal conceptualización durante un periodo lo suficientemente significativo par poder subrayar la articulación entre disidencia religiosa y subversión política de la sociedad holista. Con este fin, escogí el periodo 1872-1911, marcado por la radicalización de la República Restaurada (1872-1876), momento propicio a la creación de sociedades de ideas y de sociabilidades protestantes, y luego por el régimen liberal autoritario de Porfirio Díaz (1876-1910), de conciliación con los actores tradicionales, entre ellos la Iglesia católica, régimen de tipo oligárquico que desembocó en el estallido revolucionario de 1910 y la caída de Díaz al año siguiente. Naturalmente, una pregunta surgía en lo que tocaba a los actores protestantes: ¿ que lazo habían entretenido aquellos con el movimiento revolucionario de noviembre de 1910 hasta junio de 1911, que borró el régimen de Díaz en nombre de comportamientos y de valores del liberalismo radical y del imaginario político de las sociedades de ideas? ¿Habían sido esos actores, unos agentes claves del estallido revolucionario? Contestar a tales preguntas conllevaba a una doble apuesta: primero confirmar el carácter fundamentalmente endógeno de esos actores, secundo pensar la revolución mexicana a partir de una perspectiva novedosa, la de las sociedades de ideas.

Método

Para eso, tenía que salirme de una historia hagiográfica de las misiones protestantes y diversificar las fuentes. Los archivos misioneros norteamericanos fueron sin duda imprescindibles como también la rica hemerografía protestante mexicana de la época. Sin embargo, tenía yo que remitirme aún más a las fuentes profanas y políticas mexicanas. Para eso fueron indispensables los archivos Porfirio Díaz y Madero, la hemerografía asociativa espiritista, francmasona, obrera, la prensa de oposición liberal y anarcosindicalista, la prensa oficialista y por supuesto la católica.

La coherencia del marco conceptual que me había forjado apareció pronto fecundo al constatar la constante referencia y la presencia de estos "modestos" actores protestantes en el conjunto de las fuentes señaladas. Entonces fue necesario sistematizar la abundante información lograda creando cuatro corpus distintos. Primero, un corpus de lugares de culto protestante me permitió elaborar una sociografía de la difusión de las sociedades protestantes en todo el espacio nacional y observar las tasas de dispersión y de concentración de la población protestante. Secundo, un corpus representativo de actores protestantes (pastores, maestros de escuela, miembros de congregaciones) me permitió reunir todos los hechos significativos encontrados ligados a su itinerario o historia de vida. Esta tarea no fue fácil, pues se trataba de una población de origen social modesto cuyas referencias biográficas eran por lo general dispersas, a fuera de las noticias necrológicas que fueron de mucha ayuda. Tercero, me dediqué a reconstruir las redes escolares protestantes (primaria. secundaria y superior) agrupando todos los datos disponibles en cuanto a los lugares, las formas y los contenidos de la enseñanza. En fin, a través de la lectura de los periódicos protestantes mexicanos del periodo considerado, estuve sorprendido de encontrar muy pocas referencias bíblicas o doctrinales, pero una abundancia de discursos, oraciones, poesías, cantos pronunciados durante las ceremonias cívicas y religiosas a la vez, correspondiendo al calendario cívico liberal. Al crear un tal corpus, tuve acceso al imaginario religioso, político y social que animaba a las sociedades protestantes. Para completar este acercamiento serial, me armé también de un sólido conocimiento historiográfico mexicanista, en cuanto a la historia religiosa, económica, política y social, particularmente rica para el periodo considerado por

haber llamado la atención de los investigadores por anteceder al estallido revolucionario de 1910.

Resultados

¿Cuales fueron los principales resultados logrados después de una larga y fructuosa investigación?

a) Primero, en lo que toca a las modalidades de difusión de las sociedades protestantes, podía constatar el rol secundario de los misioneros norteamericanos. Antes de su llegada, durante los años de 1867 hasta 1872, unos cuantos soldados de los ejércitos liberales, unos artesanos también y aún unos pocos miembros del clero católico liberal constitucionalista habían iniciado la creación de un espacio religioso independiente del católico romano al fundar congregaciones "protestantes", vale decir sociabilidades no católico romanas, sobre el modelo de las logias francmasonas. Los dirigentes de estas redes restringidas preexistentes habían entrado en contacto y en negociación con las sociedades misioneras protestantes norteamericanas cuya iniciativa correspondió al auge republicano en México. Los dirigentes liberales mexicanos entregaron por cierto las redes religiosas iniciales a las sociedades misioneras, pero aquello se hizo a cambio de un apoyo económico e institucional facilitándoles los medios para seguir sus labores religiosos y políticos a la vez. Así, la propagación de las sociedades protestantes no operaba por el aporte del personal misionero, sino por los lazos activos que los dirigentes protestantes mexicanos entretenían con las minorías liberales (logias, clubes), usándolos para extender los círculos protestantes. Por lo tanto, podía deducirse de aquello que la creación de las redes asociativas protestantes sirvió para reforzar el espacio y la cultura política liberal, a la misma vez que respondió a las preocupaciones religiosas de unas minorías religiosas activas que no encontraban más en el catolicismo ultramontano la posibilidad de armonizar sus creencias con su ideología liberal.

b) La elaboración de una sociografía de los lugares de culto protestantes en el conjunto del territorio nacional durante el periodo considerado me permitió confirmar este lazo privilegiado. De hecho, podía constatar la concentración de congregaciones protestantes en algunos espacios específicos: por un lado entre los sectores modernos de la economía (minas, textiles, centros ferrocarrileros, ciudades nuevas en expansión económica), por otro lado en algunos distritos rurales a veces muy retirados (Distrito de Chalco, Distrito de Zitácuaro, Michoacan, Huasteca hidalguense y potosina, Sierra norte de Puebla, Chontalpa tabasqueña, centro-sur de Tlaxcala, distrito de Guerrero, Chihuahua...). Mientras la primera observación entraba en la perspectiva clásica de la afinidad entre protestantismo y desarrollo de la economía de mercado, la secunda era más sorprendente. Se trataba de zonas rurales dotadas de una economía dinámica (agro-exportadora). Las medianas y pequeñas propiedades predominaban y provenían a menudo de la redistribución de la tierra a ex soldados de las reformas liberales. Estos distritos y frentes pioneros se encontraban en una posición geográfica asimétrica frente a los centros políticos y religiosos estatales. De ahí, podía concluirse que la concentración asociativa protestante en ese espacio específico correspondía a las demandas de minorías liberales que buscaban reforzar su autonomía política y religiosa a la vez con la creación de asociaciones religiosas independientes del catolicismo y en afinidad electiva con su cultura política liberal. La adopción de tales prácticas religiosas coincidía con su liberalismo radical y consolidaba su autonomía simbólica frente al catolicismo a la vez que reforzaba las redes liberales radicales regionales frente al Estado liberal conservador aliado con la Iglesia católica. Protestantismo y reivindicaciones de autonomía local y sub-regional coincidían en un tiempo de modernización autoritaria y de presión fiscal acentuada por el

Estado centralizador *porfirist*a. Una última observación se reveló prometedora: la geografía del México de la ruptura revolucionaria de 1910 correspondía con el espacio de difusión de las sociedades protestantes. En cambio en las zonas que no se habían levantado en 1910, las de antigua implantación católica y de agricultura de latifundio, el protestantismo, al igual que las demás sociabilidades liberales era ausente o sino muy difuso.

c) Los actores protestantes presentaban un perfil racial y social homogéneo. Eran en su inmensa mayoría unos mestizos. No provenían de las comunidades étnicas, ni de los pueblos tradicionales, ni pertenecían a los grupos de peones de las haciendas. Tampoco surgían de la burguesía o de la oligarquía en el poder. Eran más bien unos sectores sociales en transición, muchas veces trabajadores migrantes a la condición económica precaria. Pero en su mayoría eran más bien miembros de la clase obrera naciente (textileros, mineros, ferrocarrileros) o en el medio rural participaban de los sectores modernos de rancheros y de jornaleros. En las ciudades eran empleados o pequeños burócratas ligados al proceso reciente de industrialización y de modernización económica. En fin, una "intelligentsia popular" compuesta de maestros de escuela y de dirigentes religiosos asumía la conducción y la dirección organizacional e ideológica del movimiento.

d) El lazo era particularmente estrecho entre el metodismo y la clase obrera en formación en la industria textil y las minas.

En las nuevas poblaciones industriales como en las regiones mineras pioneras, el catolicismo se encontraba débilmente implantado. Metodismo y presbiterianismo beneficiaban de un espacio privilegiado. Esto datos me remetían a las observaciones de los historiadores ingleses Eric Thomson, Eric Hobsbawm y Elie Halévy sobre los lazos entre el metodismo inglés y la clase obrera naciente inglesa al final del siglo XVIII y principios del XIX. En el contexto del "take off" mexicano, un siglo después encontraba yo los mismos paralelismos entre el desarrollo de la disidencia religiosa y del radicalismo político. Donde se creaban las congregaciones metodistas (Río Blanco, Puerto México) existían también las influencias anarco-sindicalistas, pero las primeras no frenaban el auge de la protesta obrera. Al contrario, ellas la acompañaban y aún servían de eslabón para aquella como fue el caso en el marco de la huelga la más importante del punto de vista político durante el *Porfiriato*, la de los obreros textiles de Río Blanco, Veracruz (1907), donde el principal intelectual del órgano rector del movimiento (el Gran Círculo de Obreros Libres), a la par con un líder anarcosindicalista, era el pastor metodista José Rumbia. Al igual de lo que Hobsbawm había demostrado en el caso inglés, los obreros textiles mexicanos entraban en las sociedades metodistas no como una alternativa al radicalismo político sino para reforzar su autonomía obrera al crear una cultura religiosa y política liberal. Protesta religiosa y protesta política se articulaban la una a la otra.

e) En el seno de las sociedades protestantes, las prácticas no se reunían al culto dominical o a los actos estrictamente religiosos. Una pedagogía constante se desarrollaba a través de los cultos, de las escuelas dominicales, de las reuniones de jóvenes, de las asambleas y de las redes escolares y cívicas. Esta pedagogía contribuyó a un doble movimiento típico de las sociedades de ideas que consistía en iniciar, instruir y regenerar al "pueblo" de los miembros y simpatizantes; también tales actividades desembocaban en la constitución de redes de solidaridad, unidas en el común proyecto de derrumbar al antiguo régimen de los lazos tradicionales y de los arreglos corporativos. Esta pedagogía total dio una profunda coherencia a la acción de las minorías protestantes mexicanas las cuales sin embargo no sobrepasaron el 1% de la población del país. Esto se tradujo por la emergencia de una nueva cultura religiosa ascética del esfuerzo y de la responsabilidad en el seno de sectores sociales en transición un poco como lo que Lacqueur (1978) pudo constatar con la emergencia de una ética y de una cultura del trabajo a través de las "sunday schools" en el seno de la clase obrera inglesa.

Las sociedades protestantes realizaban o intentaban realizar lo que ciertos liberales de la Reforma (1855-1861) habían anhelado: hacer de los mexicanos un pueblo de creyentes, pero de creyentes sin dogmas, sin magisterio y sin ritos, pero sin embargo con una ética. El núcleo de esta pedagogía protestante era cívico-religioso y consistió en una constante relectura de la historia liberal mexicana, leída a menudo según los paradigmas bíblicos de la salida de Egipto. La cultura bíblica nutrida por la constante relación a la Biblia les daba ciertos códigos para comprender la historia liberal mexicana, recordada durante los ritos cívico-religiosos, tanto en los templos, las escuelas o las plazas públicas de los pueblos donde llevaban alianzas con las demás sociedades de ideas. Por lo tanto no extraña encontrar en la prensa protestante menos referencias a Lutero, Calvino o Wesley que a Hidalgo, Morelos y Juárez. Esta presencia constante de la cultura política liberal contribuyó a asentar la idea de que estos movimientos eran fundamentalmente endógenos. Ellos participaban de una modernidad radicalmente nueva dentro de una sociedad globalmente tradicional.

Estos mecanismos de renovación de los criterios de evaluación de la legitimidad política condujo los protestantes mexicanos a poner en duda y luego a condenar los principios sobre los cuales se fundaba la sociedad tradicional. A través de la pedagogía religiosa liberal se inculcó que ningún magisterio tenía legitimidad alguna a fuera de la voluntad general y de la libertad del sujeto social a delegar la parte de soberanía que detenía por derecho. Aquello era entendido como el fruto del libre-albedrío del individuo al igual que la fe religiosa que dependía de la libre relación entre el sujeto creyente y la divinidad. Aún si algunos lazos tradicionales perduraban en las sociedades protestantes, aquellas eran más bien unos laboratorios donde surgía un nuevo tipo de actor social autónomo, religioso y político a la vez, el ciudadano, a mismo de ser representado por que detentor de la soberanía.

f) Esta pedagogía protestante tenía que meterse en perspectiva. Ella se encontraba a lo opuesto de la actitud de la Iglesia católica y también a distancia frente al positivismo que había sido utilizado para edulcorar los principios liberales radicales en favor de una pedagogía autoritaria favorecida por los liberales conservadores ligados a Díaz. De este modo, la disidencia religiosa se volvió política en la medida en que afrontó los intereses conciliadores de los liberales en el poder y de la Iglesia católica. Lo era en su pedagogía religiosa y liberal radical. Esto se tradujo también por el constante compromiso de los pastores, maestros de escuelas y miembros de las congregaciones protestantes en la oposición política al régimen de Díaz y luego en su amplia participación al movimiento revolucionario de 1910. Para comprobarlo tuvé que prestar atención a todas las fases de la crisis política y reencontrar las firmas de estos actores sociales en pié de pagina de los manifiestos, cartas, declaraciones, protestas y otros documentos a menudo publicados por la prensa política de oposición liberal radical (El Hijo del Ahuizote, El Monitor Republicano, El Diario del Hogar). Los encontraba yo también entre los miembros de los clubes liberales combatiendo las reelecciones de Díaz y de su clase política. Pude entonces comprobar el constante compromiso político de esas minorías religiosas al lado de las minorías liberales radicales en un común proyecto de rechazo a la dictadura apoyada ella por la Iglesia católica. Aún lograba yo mostrar que entre los participantes y combatientes de los dos únicos focos revolucionarios que tuvieron una cierta duración entre noviembre de 1910 y abril de 1911, el rol de las minorías y de los actores protestantes había sido clave. En la Chontalpa tabasqueña, el general Ignacio Gutiérrez Gómez que encabezó la revolución era un predicador local presbiteriano y muchos de sus seguidores pertenecían a las redes de congregaciones presbiterianas que se habían constituido desde los años de 1880 en la región; también en el distrito de Guerrero, Chihuahua donde estalló el principal movimiento revolucionario, el principal jefe militar, Pascual Orozco y las familias que le estaban relacionadas pertenecían todas a la congregación protestante del pueblo de San Isidro, cuna de la Revolución de 1910, donde Pascual Orozco padre había sido en 1881 el fundador de la sociedad religiosa congregacionalista. Entre los combatientes de la

primera hora se encontraban dirigentes y miembros de las redes de congregaciones protestantes de la región organizadas también desde los años de 1880.

Por lo tanto en México, entre 1872 y 1911, no sólo existió un paralelismo, pero aún más una articulación entre radicalismo religioso protestante y radicalismo político. Hasta entonces, los historiadores mexicanistas habían considerado sólo de manera anecdótica la identidad protestante, francmasona o espiritista de los dirigentes revolucionarios. Con la reconstrucción del rol de estos actores durante unos 40 años, había logrado comprobar el rol fundamental de las sociedades de ideas en el estallido revolucionario y había logrado renovar la historiografía de la revolución como lo ha visto claramente Jean Meyer (1993). Hasta entonces, sólo unos factores económicos o de clase social habían sido privilegiados por una historiografía de inspiración marxista para explicar la revolución de 1910;, por otro lado los datos de una historia factual y meramente política habían predominado. El objeto que acababa de construir y de poner a la luz del día había sido ignorado, doblemente sospechoso por ser religioso y estar vinculadas con sociedades misioneras norteamericanas. Por su lado, la hagiografía protestante mexicana, prisionera de una historia de las misiones, había quedado atrapada en un acercamiento sustancialista del fenómeno religioso. En cambio, al pensar el objeto protestantismo en términos relacionales, al insertar este objeto en el campo de la modernidad asociativa opuesta al corporativismo de la sociedad tradicional, había logrado restituir su pertinencia como objeto de investigación y como actor decisivo de la Revolución y del cambio social mexicano iniciado en 1910.

La génesis de los protestantismos latinoamericanos

A partir de aquellos resultados, en el marco mucho más amplio de la comprensión del desenvolvimiento de los protestantismos latinoamericanos, nuevos interrogantes se presentaron. ¿Había sido el caso mexicano un fenómeno aislado y único cuya explicación residía en la dinámica social propia a este país? Podía constatarse en otras partes de América Latina fenómenos similares?.

Consultando una amplia literatura sobre los protestantismos latinoamericanos, a menudo hagiográfico, pude constatar que el modelo elaborado para el caso mexicano merecía aplicarse al resto de la región latinoamericana. Así, en Brasil, desde 1864, las redes religiosas del catolicismo liberal habían sido retomadas por los presbiterianos en la región de Sao Paulo y el presbiterianismo había progresado en el frente pionero del cultivo del café entre pequeños finqueros y jornaleros. Ahí también, los lazos entre logias, sociedades protestantes y otras sociedades de ideas era una realidad liberal involucrada tanto en la lucha contra la esclavitud como por la independencia (1889), En Cuba, durante los 30 años que antecedieron la independencia (1898), las sociedades protestantes fundadas por artesanos, obreros tabacaleros y militares de los ejércitos liberales se habían inscritos en la lucha antiespañola y anticatólica mucho antes de que alguna presencia de sociedades misioneras norteamericanas se venga a dar. En Perú, al principio del siglo XX, los lazos entre metodismo y clase obrera naciente aparecía también claramente mientras las sociedades protestantes servían de espacio privilegiado al apoyo del movimiento democrático de los años de 1920 y 1930 cuya cabeza fue Raúl Haya de la Torre, profesor en el colegio protestante de mayor fama en Lima. En Argentina, las sociedades protestantes reclutaban en el medio obrero inmigrado y entretenían lazos con las sociedades anarquistas e italianas defensoras del liberalismo radical expresado por Garibaldi en Italia. En Chile mismo, una misma afinidad electiva aparecía durante los años de 1860 y 1870 con el movimiento obrero naciente en la medida en que varios de los

miembros de la sociedad de artesanos "la Igualdad" en Santiago eran miembros de congregaciones protestantes compartiendo una misma ideología democrática.

Lejos de ser exhaustivos, estos datos ponían en evidencia el paralelismo entre el caso mexicano y las situaciones sociales y políticas que explicaban el desarrollo del protestantismo en la región latinoamericana. Estas sociabilidades crecían también en los bolsones de cultura liberal radicalizada y eran portadoras de un anticlericalismo virulento, crítico de las alianzas de los regímenes conservadores con el clero por lo que. en los demás países de América Latina, los actores protestantes por lo general se encontraron involucrados en los movimientos políticos democráticos en contra de los poderes oligárquicos. Quedaba sin embargo por explicar el lazo que mantuvieron aquellos actores con las sociedades misioneras norteamericanas y la simpatía de los protestantes latinoamericanos por la política panamericana llevada por Washington que les hizo percibir durante los años de 1920 y 1930 como la vanguardia del "americanismo" en la región latinoamericana. Por cierto los valores ascéticos difundidos por las sociedades de jóvenes y las escuelas protestantes correspondían a los valores del ethos protestante norteamericano. Sin embargo, cabe subrayar que estas escuelas no eran las únicas en difundirlos. Los gobiernos liberales también enviaron a menudo sus maestros para formarse en las escuelas norteamericanas o invitaron maestros norteamericanos para implementar modelos educativos dinámicos capaces de servir de alternativa a los modelos positivistas. En este caso también, correspondía no aislar el objeto y entenderlo de manera relacional, rehusando la hipótesis de trabajo que hacía de los protestantismos latinoamericanos un instrumento dócil de penetración cultural y política norteamericana. Cabía tomar en cuenta que muchos sectores sociales y políticos progresistas latinoamericanos se encontraban entonces atraídos por la modernidad económica, política y educacional del potente vecino del norte. También había que tomar en cuenta la polarización de la época entre panhispanistas y panamericanistas. Mientras el panhispanismo alimentaba los sectores sociales y políticos conservadores, el panamericanismo de los protestantes y de otros liberales servía para combatir los sectores políticos conservadores y autoritarios apropiándose de las prácticas del "progresivismo" norteamericano que combatía al capitalismo salvaje y buscaba una alternativa a la política del "big stick" en la región latinoamericana. Adoptar valores y modelos educacionales norteamericanos por ejemplo a través de la introducción pionera de la práctica del deporte como escuela de voluntad, no implicaba renunciar a un espíritu crítico frente a los Estados Unidos y a un nacionalismo genuino de parte de los sectores protestantes latinoamericanos demostrado en particular frente a las múltiples intervenciones militares norteamericanas en la región.

Después de estudiar los protestantismos mexicanos y latinoamericanos en su génesis durante más de un siglo y haber comprobado su arraigo en la cultura política del liberalismo radical, podía entonces orientar mis investigaciones hacia los protestantismos actuales e interrogarles sobre las bases de las conclusiones a las cuales había llegado, vale decir:

- que la dinámica de la génesis de los protestantismos latinoamericanos se debía fundamentalmente a factores endógenos, religiosos y políticos, y en particular al desenvolvimiento de un liberalismo radical del cual participaban los actores protestantes.

- que el desarrollo de estas sociabilidades se debía a las demandas religiosas de sectores sociales en transición preocupados de reforzar su autonomía política y simbólica.
- que estos protestantismos no eran del tipo sectario, sino más bien respondían al tipo ideal de la sociedad de ideas, fungiendo como laboratorios a mismo de anticipar y de llevar a cabo un proyecto de reforma social democrática.
- que su función religiosa y social fue de contribuir a la emergencia de una cultura religiosa y política de la modernidad liberal; de ahí su constante compromiso en las luchas en favor de la

democracia liberal contra los actores corporativos y tradicionales, en lo religioso como en lo político.
- que su lazo con los protestantismos norteamericanos y con el panamericanismo tenía que analizarse a partir de las luchas de intereses propios a los campos religioso y político latinoamericanos para entender el uso que hacían aquellos de los modelos norteamericanos en la pedagogía activa que llevaban.

Los protestantismos actuales

A la par con el estudio histórico de estos actores religiosos, me interesó interrogarme también sobre los movimientos religiosos protestantes actuales, que a primera vista parecían darse en continuidad. Por su filiación directa en el caso de los protestantismos históricos o por su lazo con un subcampo religioso protestante en el caso de los pentecostalismos, parecía lógico usar el término de protestantismo para describir esta fracción del campo religioso actual en América Latina. El estudio del presente en relación con el pasado tuvó por merito de llevarme a objetivar las prenociones que el sociólogo proyecta a menudo sobre el presente. Por eso intentaba yo lo que Bourdieu llama "la objetivación participante...que pide la ruptura con las adhesiones las más profundas y las más inconscientes, las que muchas veces hacen el interés mismo por el objeto estudiado para él que lo estudia, todo lo que quiere menos conocer del objeto que intenta conocer" (Bourdieu, 1992, 224).

Quedaba yo sobre el mismo terreno, él de los movimientos religiosos no católicos en México y en América central. La distancia que había yo instaurado con mi objeto en la larga duración construyéndolo como sociedades de idea me permitió regresar hacia los fenómenos religiosos efervescentes actuales a través de un trabajo de objetivación.

Con esta meta en mente, invertía yo los pasos y usaba el objeto que acababa de construir en el tiempo para preguntarme que tipo de relación entretenían los protestantismos actuales con la génesis de los protestantismos latinoamericanos. Me preguntaba si el objeto actual que observaba era idéntico en su rasgos esenciales, típico-ideales con el objeto cuya dinámica acababa de restituir? Al mismo tiempo me acercaba a este nuevo objeto con métodos nuevos: ya no la investigación de archivos, sino la observación participante y la encuesta, las historias de vida y el recurso a las estadísticas nacionales o confesionales.

En primer lugar, lograba establecer una sociografía precisa de la difusión de los protestantismos en la región mexicana y centroamericana. Encontraba así unas constantes similares a las observadas por Lalive d'Epinay en Chile vale decir un crecimiento exponencial arriba del crecimiento promedio de la población global, una geografía dual de las márgenes rurales y urbanas, una fuerte implantación rural lo que permitía romper con la tesis de Willems "ligando estrictamente el desarrollo de las sectas con el crecimiento urbano anómico" (Lalive d'Epinay, 1975:72). Al contrario, en la región centroamericana, los protestantismos progresaban de manera espectacular en el medio social rural marginal y en particular en el espacio étnico, tanto en Guatemala como en el sur de México con tasas sorprendentes de 10 al 30% de la población. Esta geografía rural de los protestantismos sectarios era también la geografía de la marginación económica. Pero estos protestantes provenían de sectores sociales empobrecidos poco homogéneos. La sociografía de estos movimientos hacía aparecer un retrato diferenciado de estos actores religiosos minoritarios. Aquellos eran miembros de comunidades étnicas o pequeños propietarios mestizos o más bien, en las periferias urbanas pertenecían al lumpen proleteriado al estatus económico precario o participaban de la economía informal como comerciantes independientes. Sin

embargo, aparecía también una reducida fracción clasemediera ligada a los servicios urbanos y a la baja burocracia.

La función de los protestantismos rurales

Como lo subrayé al inicio, no me dediqué a reanudar el ejercicio tipológico logrado con éxito por Lalive d'Epinay, suficiente para poder clasificar los distintos tipos de protestantismos según un continuum sociológico "ecclesia-secta". La única diferencia entre el norte y el sur de la región latinoamericana era que los protestantismos de trasplante eran ausentes porque la región centroamericana y mexicana no había conocido flujos migratorios similares al Cono sur. Por lo tanto me pareció aún más fundamental analizar las funciones de los protestantismos rurales. Me interesé ante todo a los distintos actores religiosos y a sus interacciones. Para eso me pareció útil ir a la unidad básica del micro campo religioso, social y político constituido por el municipio. Reencontraba los tipos ideales weberianos del sacerdote, del profeta y del brujo. Los actores protestantes luchaban contra el poder burocrático del sacerdote, elemento clave del orden simbólico y político pueblerino. El sacerdote y la iglesia eran los legitimadores del poder económico que detenían las principales familias que ocupaban las posiciones centrales en la distribución del espacio pueblerino y controlaban a menudo el acceso a la tierra y los intercambios económicos. Este monopolio era legitimado por la fiesta religiosa católica que aseguraba la reproducción del poder y la acumulación al provecho de unos pocos.

Hasta entonces, la fiesta religiosa había tenido otra función en el seno de la sociedad tradicional cuya economía estaba basada en el trueque. Consistía como lo analizo Karl Polanyi en asegurar reciprocidad y redistribución. La fiesta religiosa facilitaba lo que Bataille ha llamado "el potlatch", el consumo del excedente y así la no acumulación. En cambio la fiesta católica en una economía rural monetarizada y siempre más integrada a la economía de mercado desde los años de 1950 había sido desviada de su función tradicional de igualación relativa de la comunidad étnica. Ahora, se había vuelto un elemento de regulación del nuevo sistema económico asimétrico y generador de desigualdades sociales siempre más marcadas en el seno de sociedades rurales en vía de desestructuración económica. El catolicismo rural era un elemento simbólico clave del poder de los jefes naturales, los caciques. La aparición del protestantismo en este medio rural se explicaba como contra-poder simbólico, religioso y político a la vez, amenazando no solo al orden simbólico, católico costumbrista, pero más bien los mecanismos de reproducción del poder económico y político. De ahí surgía la violencia provocada por el conflicto entre actores antagónicos en el seno del campo religioso cuya apuesta iba más allá del dominio y de la maestría legítima del poder simbólico. Los protestantismos eran fundamentalmente unos movimientos sociales de protesta contra la violencia política y económica legitimada por el orden de la costumbre religiosa católica que ellos ponían en tela de juicio.

Esta realidad observada y analizada al nivel del pueblo se reproducía en todo el espacio rural con modificaciones según la composición social de los actores religiosos en función de los contextos étnicos o mestizos ofreciendo distintos esquemas de conflicto: indios católicos versus indios protestantes, indios protestantes versus mestizos católicos, mestizos protestantes versus mestizos católicos. Incluso alianzas podían ocurrir, aunque hayan sido poco frecuentes, entre protestantes y católicos llamados "bíblicos o modernos" contra los católicos llamados "tradicionales o de la costumbre". En un medio rural donde la secularización es débil, religión y política siguen imbricados. Mientras los partidos políticos tienen poca base rural o son sospechados de reforzar la corrupción ambiente, el campo

religioso había llegado a ser la expresión de conflictos políticos, en particular a nivel local y regional.

Después de analizar la función de protestación de los protestantismos rurales, me interesé al contenido de las prácticas religiosas protestantes rurales. Estos actores rechazaban la autoridad burocrática del sacerdote y combatían también la autoridad tradicional del brujo, considerándolo ineficiente para resolver los problemas de la sociedad rural. Sin embargo, estuve sorprendido de constatar que líderes religiosos y miembros de sociabilidades protestantes integraban ciertos elementos de la religión popular a sus prácticas rituales, y eso de manera bastante ecléctica. Obras de varios antrópologos (Redfield, Miller entre otros) confirmaron que se trataba de una recuperación de elementos simbólicos significativos proviniendo de las tradiciones religiosas autóctonas, contribuyendo a asegurar la continuidad cultural de las prácticas religiosas de los actores protestantes. Se podía deducir de estas observaciones que los movimientos religiosos taumatúrgicos y glosolálicos eran una manifestación genuina de una cultura religiosa del parche. Esta cultura del parche era la del catolicismo sin sacerdotes que existía desde la época colonial y era una constante del campo religioso rural. Los dirigentes religiosos "protestantes", a menudo antiguos brujos o curanderos, se apropiaban a través de un trabajo de parche ciertos elementos de las nuevas religiosidades pentecostales seleccionadas en función de las tradiciones religiosas endógenas de las cuales preservaban ciertos elementos a mismo de hacerles reconocer en cuanto detentores legítimos de lo sagrado y en cuanto jefes naturales. Su cultura religiosa no era por lo tanto la del protestantismo cuyos códigos escritos no dominaban los indígenas, pero la de las tradiciones orales autóctonas. Su cultura política no era la de las asambleas y sínodos anglosajones y menos la de las sociedades de ideas, sino la del corporativismo tribal o pueblerino característico de la sociedad rural donde predomina el actor colectivo sobre el individual. La autoridad era ni burocrática, ni carismática, pero más bien tradicional. Reencontraba yo el origen del rasgo autoritario del pastor-patrón subrayado por Lalive d'Epinay en el contexto chileno. Esto enraizaba el estilo de autoridad tradicional del dirigente religioso pentecostal en el modelo de la hacienda. En la región centroamericana como en México, este rasgo autoritario surgía de la cultura política rural moldeada tanto por el doble corporativismo tribal y colonial como por el sistema de la hacienda. El doble componente sincrético y autoritario de los protestantismos rurales que acababa yo de poner en evidencia me empujó a interrogar al conjunto de los protestantismos latinoamericanos.

Unos movimientos religiosos autoritarios y corporativos

La característica tradicional y autoritaria de los protestantismos rurales me llevó a preguntarme si aquello no era un rasgo esencial de la cultura religiosa y política de los movimientos religiosos que observaba yo tanto en el medio urbano como rural. Un estudio de caso respondía a esta hipótesis, vale decir el rol asumido por los protestantismos en Guatemala y en Nicaragua frente al Estado en dos países cuyos regimenes políticos respectivos parecían opuestos en los años 1980. En Nicaragua una revolución popular desembocó en un experimento socialista mientras en Guatemala, el ejercito llevaba al poder, en 1981, a un general recién convertido al pentecostalismo Más allá de las opciones políticas opuestas aparecía un tipo de relación clientelar de los protestantismos con ambos tipos de regímenes y a través de ella un común intento de derrocar la Iglesia católica de su relación privilegiada al Estado. Al estudiar las declaraciones y los comportamientos políticos de los dirigentes religiosos protestantes de ambos países, encontré un paralelismo certero. En ambos países los protestantismos urbanos y rurales se articulaban los unos a los otros en una cadena

continua desde los centros políticos y religiosos hacia las periferias rurales. Esta relación de subordinación no era informada por una cultura religiosa democrática típica de ciertos protestantismos exógenos, pero más bien por el corporativismo ambiente. Los lazos clientelistas tejados por los pastores de los centros urbanos hacia los de la periferia se reproducía en las relaciones de subordinación del poder religioso disidente al poder político, en ambos casos. Al mismo tiempo, las negociaciones corporativistas con el poder político facilitaban a los dirigentes protestantes el refuerzo de su posición frente a la Iglesia católica en el seno del campo religioso. Por lo tanto, no eran una ideología política de izquierda o de derecha ni una cultura protestante que determinaban los comportamientos políticos de los actores protestantes, sino más bien la cultura política endógena basada en el clientelismo lo que les permitía asegurar una posición política y religiosa a la vez.

Así llegué a concluir que los protestantismos actuales ya no pertenecían a la cultura política del liberalismo radical, a la cultura de la representación democrática del individuo-ciudadano, pero a la cultura de la participación y de la movilización corporativa en la cual actuaban como actores colectivos. Las sociedades protestantes actuales se desenvolvían en ruptura con el tipo ideal de la sociedad de idea y eran poco o nada informadas por la cultura política de los protestantismos anglo-sajones. En su relación al campo político, estos actores adoptaban las mismas pautas clientelistas que las de los actores del catolicismo popular. Esos protestantismos eran en cierto sentido una nueva expresión de la religión popular del catolicismo sin sacerdote cuya presencia se manifestaba desde la colonia en una relación asimétrica con el catolicismo institucional. De hecho, en el seno del campo religioso, una misma relación simétrica de cooptación existía entre el catolicismo institucional y el catolicismo popular por un lado, entre los protestantismos institucionales y los protestantismos populares del otro. Esta relación vertical había sido puesta en evidencia por Lalive d'Epinay. Sin embargo, todavía uno podía preguntarse si los protestantismos históricos escapaban a esta lógica de la inculturación autoritaria. La tesis doctoral de un estudiante mío (Carrasco 1988) me dio unos elementos de respuesta. Él logró mostrar un proceso de episcopalización del poder entre los cuadros dirigentes actuales de las sociedades bautistas en América Latina. Estas sociedades pertenecen al protestantismo histórico y fueron portadoras de uno de los modelos teológico y eclesiológico de lo más democrático. Y de hecho, en América Latina, en el transcurso de los últimos 30 años las estructuras bautistas se habían vuelto verticales y autoritarios en sus pautas de control religioso. Este análisis podía generalizarse y explicaba el tipo de relación de subordinación corporativa entre los protestantismos históricos urbanos y los protestantismos populares rurales o suburbanos.

De estas consideraciones podía deducirse que desde los años de 1950, cuando desapareció del escenario político el liberalismo radical, se operó por lo tanto una mutación de los protestantismos históricos, mutación provocada por la posibilidad y la necesidad de explotar su lazo con los pentecostalismos en el sentido del control corporativista del sub-campo religioso protestante y del uso de la fuerza de movilización corporativa para negociar posiciones nuevas con los poderes políticos de turno. El auge político de los protestantismos en Perú, Brasil y Guatemala al final de los años de 1980 y principios de los 1990 confirmaban esta lectura. De igual manera la creación de partidos políticos confesionales evangélicos en Venezuela, Argentina, Nicaragua, El Salvador y luego en casi todos los demás países de la región latinoamericana a lo largo de los años de 1990, sobre la base de un clientelismo religioso, ponía en evidencia la distancia entre la cultura política de los protestantismos de origen para los cuales la formación de un partido político confesional era impensable y la cultura política de los protestantismos latinoamericanos informados por la cultura corporativa.

Así llegué yo a dos conclusiones:

- Por un lado, los protestantismos rurales eran una expresión de la vitalidad de las formas populares de religiosidad. No existían diferencias fundamentales entre el tipo de sociabilidad de los movimientos protestantes y de los demás mesianismos o movimientos religiosos populares de distinta índole; estos movimientos pertenecían todos al tipo sociológico de la secta o de la secta establecida y la frontera doctrinal establecida entre aquellos era inexistente en el plano sociológico. Por lo tanto la aplicación de la categoría "protestantismo" para describir una fracción de tal abanico de movimientos diversos, pertenecía al universo de las ideas preconstruidas.
- Por otro lado, si los llamados protestantismos pertenecían en su conjunto a la cultura religiosa y política del corporativismo, había que dar cuenta de la ruptura con las prácticas y comportamientos religiosos y políticos de los protestantismos históricos y entrar en una sociológica de las mutaciones religiosas, tal como lo había propuesto Roger Bastide.

Interrogar el uso de la categoría protestantismo

Estas nuevas preguntas surgidas se desarrollaron a la vez en continuidad y en ruptura con la obra de Lalive d'Epinay. De hecho, en su análisis del comportamiento sectario, aquel había percibido unos elementos que le permitieron afirmar "que el protestantismo sectario se integraba perfectamente en el panorama de las religiones populares de la América del Sur, al lado de los animismos, de los espiritismos, de las religiones afroamericanas, de los mesianismos, de las formas populares de catolicismo" (Lalive d'Epinay, 1975, 179). En cambio, no percibía mutación alguna en el porvenir de los protestantismos y no sacaba conclusiones en torno de la pertinente observación que acababa de hacer. Al contrario, quedando en el marco del uso apriori de la categoría protestantismo, Lalive d'Epinay (1975, 178) se preguntaba "si este protestantismo sectario, esencialmente de tipo pentecostal, no debía ser interpretado como una reforma del catolicismo popular a la vez que un renuevo interno al protestantismo". El seguía pensando su objeto en las categorías de la reforma protestante, las de la reforma en la reforma.

Por cierto, en el tiempo en el cual aparecía publicado mi primer trabajo de síntesis histórica (Bastian, 1990) sobre el desarrollo de los protestantismos latinoamericanos en el cual proponía la categoría mutación para explicar la ruptura cultural ligada al auge de los pentecostalismos latinoamericanos, dos otros ensayos se publicaban sobre el mismo objeto. El antropólogo norteamericano David Stoll (1990) se preguntaba si América Latina no se transformaba paulatinamente en región protestante mientras el sociólogo británico David Martin (1990) trataba de explicar las causas de la "explosión" protestante en la región. Ninguno de estos dos ensayos integraba la perspectiva genética y ubicaba el objeto en la larga duración de la presencia histórica del protestantismo en América Latina. Ninguno se interrogaba sobre el uso de la categoría protestantismo para interpretar los nuevos movimientos religiosos de corte milenarista y mesiánico. En cambio, ambos desarrollaban una tesis clásica con todos los atributos de la evidencia, vale decir América Latina se volvía protestante. Ambos investigadores analizaban el fenómeno a partir de las referencias culturales anglosajonas considerando que la región latinoamericana experimentaba un "gran despertar" (great awakenming) similar a los vividos en Inglaterra con la irrupción metodista del siglo XVIII o con la ola de "santidad" en los Estados Unidos del final del siglo XIX. En particular, Martín consideraba que se trataba de un "world wide pattern" permitiendo leer el

fenómeno religioso pentecostal en América Latina como un fenómeno sectario similar a las olas puritanas, metodistas y pentecostales en el mundo anglosajón.

La dinámica de las relaciones

Sobre la base de las conclusiones a las cuales había llegado, me encontré con la necesidad de entrar en discusión con Martín y Stoll. Aceptaba la idea de Martín de que los protestantismos latinoamericanos eran un punto de arranque privilegiado para abordar la dinámica de las relaciones entre los protestantismos de distintos continentes y en particular sobre las relaciones entre los protestantismos latino y norte americanos. De hecho aunque centrados en la región latinoamericana, mis investigaciones me habían llevado a contemplar posibles paralelismos de situación en particular en el caso de los lazos entre metodismo y clase obrera naciente en México.

El paso explicativo de Martín a partir de una dinámica de las relaciones parecía muy al día en el marco de la globalización y de la lucha por el monopolio religioso a nivel mundial buscado por las grandes religiones. Según tal hipótesis, el protestantismo evangélico podía ser más bien la vanguardia de una expansión protestante en los países del sur. En una tal perspectiva podía ser legítimo pensar los modelos de difusión del protestantismo en América Latina sobre el paradigma de los movimientos anglosajones del despertar.

A la vez, a mi modo de ver, no era posible eliminar las diferencias entre el rol de los protestantismos en una cultura anglosajona y el rol de los protestantismos en una cultura latina y católica. De hecho, la cultura norteamericana aparecía quizás como la única cultura nacida en el protestantismo e informada de manera radical por el predominio de una teología arminiana de la libre gracia universal. En América Latina, los pentecostalismos se desenvolvían de manera muy distinta en el sentido del parche religioso y de la cultura religiosa de la hibridez. Por lo tanto la seductora hipótesis de Martín, defendida en base a un uso ecléctico de la historia y sobre unos análisis comparativos escuetos, no tomaba en cuenta las dinámicas endógenas propias a la evolución del campo religioso latinoamericano.

De hecho, la irrupción del metodismo en Inglaterra no puede entenderse fuera de la relación de la sociedad inglesa a la reforma protestante de los siglos anteriores que la moldearon. La sociedad inglesa era portadora de la modernidad religiosa y política desde el siglo XVI y fue profundamente transformada por los movimientos disidentes del siglo XVII. Por lo tanto el metodismo se inscribía en el movimiento de reforma de la Reforma. De igual manera el concepto de despertar remite en el contexto norteamericano a la historia misma de las colonias puritanas. Lo que se puede considerar el arraigo europeo de los modelos culturales, circulaba en Nueva Inglaterra entre los immigrantes alfabetizados quienes dominaban ya las herramientas de la cultura vernáculas escrita que la Reforma había contribuido en difundir. En el contexto norteamericano, el despertar era una reforma en la reforma y el pentecostalismo tenía que entenderse a partir de la dinámica religiosa de un campo religioso informado por la Reforma protestante.

En cambio, la realidad era totalmente distinta en América Latina. Como lo ha subrayado Octavio Paz, la cultura, las prácticas y las mentalidades fueron moldeadas por la Contrarreforma convergiendo esa con prácticas y mentalidades precolombinas presentes en el inconsciente colectivo de las masas indígenas. Solo fue después de las independencias políticas, a mediado del siglo XIX, que una Reforma liberal tuvo lugar. Pero esta reforma política no pudo apoyarse en un eventual catolicismo liberal y tampoco pudo nutrirse en un amplio movimiento de reforma religiosa, intelectual y moral. Solo fue un movimiento

impulsado por unas minorías, entre las cuales se encontraban los protestantismos históricos. La reforma liberal fracasó en su proyecto de transformar las prácticas y las mentalidades coloniales heredadas las cuales perduraron en desfase frente a una modernidad económica impuesta y una modernidad política ficticia, en la medida en que la democracia liberal no existía en países duales donde el país legal, liberal, se oponía al país real, corporativo.

De ahí que querer percibir, como lo proponía Martín, en los pentecostalismos actuales un despertar religioso similar a los anglosajones en una tradición religiosa y política que no conoció la cultura de la Reforma remitía al anacronismo. A lo mejor, aquello llevaba a reducir al preconstruido protestante unos fenómenos religiosos pensados como tales. El método comparativo podía ser estimulante y aún necesario, pero no para reducir los fenómenos de expansión religiosa en América Latina al modelo anglosajón al ignorar el contexto histórico y cultural distinto en el cual se desenvolvían aquellos movimientos religiosos.

Descentrar la mirada

En un artículo (Bastian, 1992), me dediqué a retomar las conclusiones a las cuales me habían llevado el conjunto de mis investigaciones incluyendo también un balance de las obras antropológicas y sociológicas sobre el fenómeno religioso protestante en América Latina. Planteaba así nuevas pistas de investigación en base a dos premisas temáticas y epistemológicas.

En primer lugar, me pregunté si en las investigaciones actuales no se deformaba el objeto de estudio por la proyección de lo preconstruido protestantes para analizar fenómenos religiosos sectarios en América Latina que rebasan la definición doctrinal de tal confesión. La mayoría de las monografías que se interesaban por los pentecostalismos tomaban por sentado la identidad protestante de aquellos movimientos. A la vez y de manera significativa, los grupos religiosos similares que no podían subjetivamente ser relacionados con el protestantismo eran descartados por los investigadores, por ejemplo los Mormones, los Testigos de Jehová, los mesianismos y los milenarismos de todo tipo. Por lo tanto, parecía existir una sobrevaloración del objeto religioso protestante que correspondía a la adopción de esta categoria preconstruida por el mismo investigador.

En segundo lugar, con el fin de descentrar la mirada y de construir el objeto, me parecía necesario empezar desde la teoría de los campos elaborada por Pierre Bourdieu. El campo religioso latinoamericano tenía que ser construido como red de relaciones objetivas entre posiciones definidas por la situación actual y potencial de los agentes y de las instituciones en la estructura de distribución de los distintos tipos de poder simbólico religioso. Una tal construcción, para ser pertinente, tenía que tomar en cuenta la génesis misma del campo religioso latinoamericano.

En fin, yo lograba plantear una serie de conclusiones provisorias:

a) solo una minoría de agentes y de instituciones no católicas pertenecen a la cultura religiosa y política de los protestantismos. Como lo han subrayado Willaime y Baubérot (1987) esta cultura es "pluralista y multifacético" pero fundamentalmente es la del "indivíduo que rebasa en la libertad y la responsabilidad". Lo que podemos llamar los remanentes del protestantismo en América Latina, algunas sociedades religiosas extremadamente reducida en número, son los herederos de los protestantismos liberales del siglo XIX que tienen todavía como proyecto él de una reforma religiosa, intelectual y moral para la región latinoamericana.

b) en cambio, la mayoría de los movimientos religiosos pentecostales y evangélicos encubiertos por la categoría protestantismo, no pertenecen a la cultura protestante. Son más bien religiones de parche, catolicismos de sustitución que se dan en continuidad con las prácticas de la religión popular latinoamericana. Más que de sincretismo, tenemos que hablar de una cultura religiosa híbrida que articula lo arcaico de la taumaturgia y del exorcismo con lo hipermoderno televisivo y mediático.

c) este trabajo de la religión popular en América Latina no es nuevo. Hasta los años de 1950, los sectores sociales subalternos de las poblaciones latinoamericanas lo habían efectuado apropiándose los códigos del catolicismo dominante e importado a través de una estrategia de autonomía llamada religión popular u costumbre. Lo radicalmente nuevo en la dinámica religiosa latinoamericana de hoy, es que este trabajo de parche se desarrolla desde unos años afuera del catolicismo institucional. Por eso la sociología de los protestantismos latinoamericanos desemboca en una sociología de la mutación religiosa (Bastian 1997). Asistimos por cierto a un desplazamiento de la apropiación de los códigos simbólicos y de los signos dominantes por los dominados a fuera de la relación al catolicismo. Eso lleva a una perdida relativa de legitimidad de la institución católica reflejada por la constante denuncia de las sectas y de la necesidad de redefinir las relaciones con los Estados en el contexto de un pluralismo religioso creciente.

d) Esta sociología de la mutación tiene que interrogar la problemática de la secularización en la medida en que la pluralización en curso no significa la individualización de lo religioso, sino la competencia entre actores religiosos colectivos en lucha por la hegemonía. Tampoco significa la privatización de lo religioso en la medida en que lo religioso sigue articulado estrechamente con lo político, por el desarrollo de partidos políticos confesionales por ejemplo. En fín en lugar de asistir a un declive de las prácticas religiosas, parece que América Latina sigue siendo una tierra de intensa práctica donde lo religioso sigue siendo un elemento central y clave de la dinámica de las sociedades latinoamericanas.

Conclusión

A través de estos años mi meta ha sido tanto de construir históricamente el objeto protestantismo latinoamericano como de deconstruirlo. En el primer caso, puse de relieve la originalidad de los protestantismos históricos, partícipes del tipo ideal de la sociedad de idea en el marco de la modernidad liberal. Estos protestantismos se desarrollaron en continuidad con los protestantismos anglosajones de origen a la par con una genuina capacidad de crear sus propias representaciones endógenas ligadas a la simbólica liberal. En el segundo caso, él de la deconstrucción, traté de mostrar que los pentecostalismos actuales tienen poco que ver con estos protestantismos pero más bien surgen de la religión popular latinoamericana por sus lazos privilegiados con las prácticas mágico-religiosas reformuladas por la glosolalia, la taumaturgia y el exorcismo en particular. En este sentido intente superar a Lalive d'Epinay que sigue sin embargo el sociólogo que planteo con el mayor rigor una interpretación funcional del desarrollo del pentecostalismo.

La proliferación de estas prácticas en competencia permite adelantar la doble idea de la continuidad identitaria de lo religioso sectario con la religión popular latinoamericana y de una "desregulación religiosa" (Bastian 1997) producto de la transformación profunda de las lógicas religiosas en la región que esta pasando del monopolio católico a la fragmentación. Esta tensión entre ruptura con los tipos históricos de protestantismo, continuidad con las pautas consuetudinarias de lo religioso en América latina y competencia exacerbada entre sociedades religiosas rivales es lo que una sociología de las mutaciones religiosas tiene como

proyecto de cubrir en el futuro en el marco del análisis de las formas peculiares de la secularización de la región latinoamericana.

Referencias

Bastian, Jean Pierre. "Las sociedades protestantes en México, 1872-1911, un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista", Thèse de doctorat en histoire, Centre d'études historiques, El Colegio de México, México, 1987, 2 tomes, 687 pages.

- Protestantismo y sociedad en México, México, Cupsa, 1983.

- *Historia del protestantismo en América latina*, México, CUPSA, 1986 et 1990.

- *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 et 1991.

- *Protestantes, liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad en América latina, siglo XIX,* México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

- *Amérique latine, 1492-1992, conquête, résistance et émancipation,* Genève, Labor et Fides, 1991.

- *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* (trad. espagnole de *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique,* Labor et fides, 1994), México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 350 p.

- *Protestant Educational Conceptions, Religious Ideology and Schooling Practices: Selected Papers,* Monographs Series in Education, No.22, Jean-Pierre Bastian et Rosa del Carmen Bruno Joffré (sous la dir.de), Winnipeg, University of Manitoba Press, 1994, 164 p.

- *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 250 pages.

- « Protestantismo y comportamiento económico en América latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica », *Revista Colombiana de Sociología*, Bogota, 22, 2004, p.69-84.

- *Les protestantismes en lusophonie catholique, Lusotopie, Enjeux contemporains dans les espaces lusophones,* J.-P.Bastian, F.Guichard, C.Messiant (sous la dir.de), Paris, Karthala, 1998.

- "Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato", in *Historia Mexicana*, México, 1983, 129, p. 39-71.

- "Dissidence religieuse dans le milieu rural mexicain", in *Social Compass*, Louvain, 1985, 32 (2-3), p.245-260.

- Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América central", in *Cristianismo y sociedad*, México, 1985, p.61-68.

- Metodismo y rebelión política en el estado de Tlaxcala, México, 1874-1920", *in Memorias del I simposio internacional de investigaciones históricas sobre Tlaxcala,* México, Université Ibéroaméricaine, 1986, p.108-118.

- Religión popular protestante y comportamiento político en Guatemala y Nicaragua", in *Revista Mexicana de Sociología,* México, 1986, 3, p. 181-199.

- "Itinerario de un intelectual popular protestante, liberal y francmasón", in *Cristianismo y Sociedad,* México, 1987, 92, p.91-8.

- "Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911", in *Historia Mexicana,* México, 1988, 37 (3), p. 469-512. 17. "El paradigma de 1789, sociedades de ideas y revolución mexicana", in *Historia Mexicana*, México, 1988, 38(1), p.79-110.

- "La estructura social de México a fines del siglo XIX y principios del XX", in *Revista Mexicana de Sociología,* México, 1989, 51 (2), p. 413-432.

- El impacto de las sociedades religiosas no católicas en las regiones, in *Balance y perspectivas de los estudios regionales en México*, Carlos Martínez Assad ed., México, UNAM, 1990, p.291-329.

- "Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el Porfiriato", in *Journal of Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, University of California at San Diego, 1991, 7(1), p.29-46.

- "Les protestantismes latino-américains, un objet à interroger et à construire", in *Social Compass*, Louvain, 1992, 39(3), p. 327-376.

- "Fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique latine", in *Social Compass*, Louvain, 1992, 39(4), p. 543-551.

- "La fracture continuée. Amérique latine-Amérique du Nord, deux versions du christianisme", in *Lumière et Vie*, Lyon, 1992, XLI (3), 208, p. 53-64.

- "The Metamorfosis of Latin American Protestant groups, a socio-historical perspective", in *Latin American Research Review*, University of New Mexico at Albuquerque, 1993/2, p.33-61.

- "Violencia, etnicidad y religión entre los Mayas de Chiapas en México", in *Journal of Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, University of California Press, Summer 1996, 12/2, p.301-314.

- "Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine", in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, 1997. 97 (janvier-mars), p.97-114.

- "L'impossible réforme. Les élites libérales à la recherche d'une modernité religieuse latino-américaine au XIXème siècle", in *Caravelle. Cahiers du monde ibérique et lusitanien*, Toulouse, 1997, 67, p.89-101.

- "La dérégulation religieuse de l'Amérique latine", in *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, Paris, janvier-mars 1997, 24, p.3-16.

- "Lumières et religion en Amérique latine: réforme religieuse et naissance d'un nouvel acteur social au XIXème siècle", in *Social Compass*, Louvain, 1997, 44/2, p.271-282.

- "Les protestantismes latino-américains: un détour pertinent pour la sociologie des protestantismes", in *Le religieux des sociologues, trajectoire personnelle et débat scientifique*, Y.Lambert,G. Michelat et A. Piette (sous la dir. de.), Paris, L'Harmattan, 1997, p.137-148.

- "El marcador sagrado: frontera interna y religión en América central y el sur de México", *in Las fronteras del istmo. Fronteras y sociedades en el sur de México y América Central*, Philippe Bovin (sous la dir.de), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 1997, p.325-333.

- "Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México", *Eslabones, Revista semestral de estudios regionales*, México, juillet-décembre 1997, No.14, p.16-27.

- "De l'objet protestantisme aux marges des espaces lusophones", in *Les protestantismes en lusophonie. Lusotopie, Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*, Paris, Karthala, 1998.

- "Le catholicisme concurrencé, déstabilisation de l'Eglise et des sociétés latino-américaines", *La Revue internationale et stratégique*, Paris, IRIS, 1998, 31, p. 163-171.

- "Francmasones y protestantes en el movimiento revolucionario de la independencia cubana, 1895-1898", in *La francmasoneria española y el 1898*, Saragosse, Cehme, 1998.

- "La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX", in *La historia de la Iglesia en México siglo XIX*, México, Condumex, 1998.

- "Efectos de doctrina y efectos de organización en la implantación y el desarrollo del protestantismo misional en América Latina", in *Religión e Historiografía latinoamericana,* Hans Jurgen Prien (sous la dir. de), Frankfort, Vervuert Verlag, 1998, p. 61-70..

- "Los partidos políticos confesionales evangélicos y su relación al Estado en América Latina", *Estudios Sociológicos*, México, 1999.

- "Les effets sociaux et politiques de la diversification religieuse de l'Amérique latine", *Ibero-Amerikanisches Archiv, Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*, Berlin, janvier 1999, 25/1-2. Sous la dir. de J.-P. Bastian (Guest editor).

- "Protestantisme et comportement économique. La thèse weberienne à l'épreuve du Costa Rica", in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg, 1998/4, 350-367.

- "Pentecostalism, market logic and religious transnationalisation in Costa Rica", in *Pentecostalism and transnationalisation*, André Corten et Ruth Marshall (sous la dir.de), Londres, 1999,

- *Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation.* J.-P. Bastian, U.Fanger,N.Werz,et I.Wehr, Mayence, Matthias Grünewald Verlag, 2001, 319 p.

- *La modernidad religiosa: Europa Latina- América Latina en perspectiva comparada*, Jean-Pierre Bastian (sous la dir. de), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 368p.

- « Pentecostalismos latinoamericanos, lógicas de mercado y transnacionalización », in Ana Maria Bidegain et Juan Diego Demera, *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia*, Bogota, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 323-344.

- *Pluralisation religieuse et logique de marché,* J-P.Bastian dir, Frankfort, Peter Lang Verlag, 2007, 218 p.

- *Religions, valeurs et développement dans les Amériques,* J-P.Bastian dir, Paris, L'Harmattan (Coll. Logiques sociales), 2007, 240 p.

- "Société protestantes et rupture révolutionnaire au Mexique, 1872-1911"*, Social Sciences and Missions/Sciences sociales et missions*, 2007, 20, p.63-81.

Bastide, Roger, "Sociologie des mutations religieuses", in Georges Balandier, Sociologie des mutations, Paris, Anthropos, 1970, p. 157-168.

Baubérot, Jean et Jean-Paul Willaime, Le protestantisme, Paris, M.A. editions, 1987.

Bourdieu, Pierre (avec Loïc J.D. Wacquant), Réponses, Paris, Seuil, 1992.

Carrasco, Pedro, "Les cadres dirigeants baptistes latino-américains entre le croire et le pouvoir. Etude sociologique d'un processus d'épiscopalisation dans une société religieuse congrégationaliste en Amérique latine", Thèse de doctorat, Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg, 1988.

Furet, François, Penser la Révolution française, Paris, Gallimard, 1978.

Halévy, Elie, A History of the English People in 1815, Londres, Fisher Unwin, 1924.

Hobsbawm, Eric J., Labouring men. Studies in the History of Workers, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1964.

Labov, William, Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1973.

Lalive d'Epinay, Christian, El refugio de las masas, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968.

Lalive d'Epinay, Christian, Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili, Paris, Mouton, 1975.

Laqueur, Thomas J., Religion and Respectability, Sunday Schools and Working Class Culture, 1780-1850, New Haven and London, Yale University Press, 1976.

Martin, David, Tongues of Fire, the Explosion of Protestantism in Latin America, Londres, Basil Blackwell, 1990.

Meyer, Jean, "Una historia política de la religion en el México contemporáneo, Historia Mexicana, México, 1993, XLII/3, p.711-744.

Stoll, David, Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth, Berkeley, Berkeley University Press, 1990.

Thomson, Eric P., The Making of the English Working Class, Harmondsworth, Penguin Book, 1968.

Touraine, Alain, La parole et le sang, société et politique en Amérique latine, Paris, Odile Jacob, 1988.

Willems, Emilio, Followers of the New Faith, Culture, Change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

[1] Centre de Sociologie des Religions. Universidad de Estrasburgo